

Beiträge

Kevin Seasoltz

## Anthropologie und Liturgietheologie

Methodologische Überlegungen

### *Theologische Anthropologie*

In den letzten fünfzehn Jahren bemühte man sich angelegentlich, die christliche Theologie mit den Natur- und Gesellschaftswissenschaften in Verbindung zu bringen. Man nahm diese Aufgabe auf sich, um der Herausforderung durch die Säkularisierung zu begegnen. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil herrschte auf römisch-katholischer Seite das konservative Theologiemodell vor. Es gab dem modernen Denken nur so weit Raum, als dieses nicht die herkömmliche christliche Glaubensauffassung und -praxis in Frage stellte. Dieses Theologiemodell stand in entschiedenem Gegensatz zur liberalen Theologie der Modernisten, die sich zu den Grundforderungen und ethischen Werten der freien Forschung, des unabhängigen Urteils und der offenen Erforschung der gesamten Wirklichkeit bekannten. Die liberalen Theologen suchten die grundlegenden Aussagen und Forderungen des Christentums neu zu deuten, um sie so mit der säkularistischen Geisteshaltung wieder in Einklang zu bringen.

Man entwickelte ein neuorthodoxes Theologiemodell, das für die liberale Theologie Verständnis aufbringt, insofern sie die menschliche Situation zu berücksichtigen sucht; es wirft ihr jedoch vor, sie sei nicht imstande, das im menschlichen Dasein waltende Mysterium der Bosheit zu erklären. Zu dieser Aufgabe sei bloß eine Theologie fähig, die den Tod und die Auferstehung Jesu Christi zur Grundlage nehme.

In den Jahren, die auf das Konzil folgten, ließ die Gott-ist-tot-Bewegung die radikale Theologie erstehen, welche die Ansicht vertrat, mündig gewordene Menschen hätten den christlichen Gott nicht mehr nötig; Menschen, die wirklich für die Befreiung vom Bösen in all seinen Formen kämpften, hätten weder das Bedürfnis nach einem transzendenten Gott noch Zeit für einen solchen. Die Gott-ist-tot-Bewegung und das von ihr hervorgebrachte radikale Theologiemodell waren kurzlebig, denn obwohl sie sich an verschiedenen

Fronten im Befreiungskampf einsetzten, empfanden die Menschen weiterhin das Bedürfnis nach einem transzendenten Gott. Darum kam es in den siebziger Jahren zu einem neuen Interesse an der Religion und der religiösen Erfahrung.

Um die nützlichen Erkenntnisse der liberalen, neuorthodoxen und radikalen Theologie auszuwerten, gleichzeitig aber an der Wirklichkeit Gottes und seiner Selbstoffenbarung in der Person Jesu Christi festzuhalten, hat man in den letzten Jahren ein revisionistisches Theologiemodell entwickelt, das sowohl die menschliche Erfahrung als auch die christlichen Glaubentexte zur Grundlage nimmt<sup>1</sup>. Die revisionistische Theologie scheint eine Methode zu bieten, mit der die Hauptgedanken der Heiligen Schrift und die weiteren Bekenntnisformeln des christlichen Glaubens in Lehrformulierungen, Theologie, Liturgie und Seelsorgepraxis sich miteinander und mit der allgemeinen menschlichen Erfahrung in Verbindung bringen lassen. Sie scheint eine interdisziplinäre Methode entwickelt zu haben, welche die Theologie befähigt, mit den Natur- und Gesellschaftswissenschaften Verbindung aufzunehmen, ihre Forschungsergebnisse zu berücksichtigen und ihre Behauptungen zu prüfen.

Heute ist eines der wichtigsten theologischen Forschungsfelder das, was man die theologische Anthropologie nennt: die Erforschung des Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott. Sie sucht den Menschen im Licht der Offenbarung, insbesondere der Gottesoffenbarung im Menschsein Jesu Christi, zu erklären. Sie fragt sich, wie die Menschen zum Worte Gottes und zu seinem Wirken in der Welt Zugang finden können, und sucht darum auch in die Natur der Welt selbst einzudringen.

Viele heutige Theologen gehen an anthropologische Fragen ganz anders heran als in der Haltung, die man im allgemeinen seit dem 16. Jahrhundert einnahm, als die Theologie ganz vom philosophischen Idealismus abhängig wurde. Statt zwischen Natur und Gnade und zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung klare Unterscheidungen anzubringen, halten sich nun viele Theologen an eine mehr existentielle Methode. Sie gehen von der konkreten Einheit der menschlichen Person aus, wie sie in der Geschichte existiert, eingebettet in die übernatürliche Daseinsordnung, welche die einzige tatsächlich vorhandene Daseinsordnung ist. Indem sie sich an diese Methode halten, müssen diese Theologen den Dialog mit den Gesellschaftswissenschaften und der Geschichtswissenschaft sowie mit dem philosophischen Existenzialismus und der Phänomenologie aufnehmen. Die Menschen sind geschichtliche Wesen, darum kommt ihr Wirklichkeitsverständnis nicht in einer Absonderung

von den Kulturphänomenen zustande, die ihre Sicht vielfältig bestimmen.

Obschon die Menschen nur über begrenzte Kräfte verfügen, sind sie auf das Unendliche ausgerichtet. Religion und Offenbarung sind somit im menschlichen Geist angelegt. In der Menschwerdung des Gotteswortes, in der vollkommenen Vereinigung von Gott und Mensch tritt zutage, daß das menschliche Sehnen seine Erfüllung finden wird. Die Inkarnation bildet somit ein Modell für das, was sich an allen Menschen vollziehen soll.

Zu diesem Grundprinzip der Inkarnation treten weitere grundlegende Komponenten einer theologischen Anthropologie. Wenn der Mensch in und durch seine Begrenztheit auf Gott als das Ziel und Ende alles menschlichen Tuns hingeeordnet ist, dann offenbart sich Gott in den und durch die geschichtlichen und gesellschaftlichen Vorgänge des menschlichen Lebens und nicht einfach in persönlichen religiösen Erfahrungen. Dieser Vorgang ist das, was die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» als «Sozialisation» bezeichnet hat<sup>2</sup>. Er ist nicht einfach eine innerweltliche Entwicklung, sondern hat tiefgreifende spirituelle Folgen. Materie und Geist, Leib und Seele sind nicht als Gegensätze anzusehen, denn dies widerspräche der in der Schöpfung grundgelegten Einheit. Obwohl die menschliche Person auf Gott hingeeordnet ist, steht es dem Menschen frei, Gott zurückzuweisen. Die Tatsache, daß es nur eine einzige Daseinsordnung gibt, die übernatürliche, worin Gott alle Menschen zu sich hinholt, schließt nicht die Möglichkeit aus, ungläubig zu sein und Gottes Selbstmitteilung zurückzuweisen. Nur sofern die menschliche Person die Gabe der Selbstmitteilung Gottes frei entgegennimmt und ihr zu entsprechen sucht, wird sie voll und ganz Mensch.

#### *Folgerungen in bezug auf liturgische Fragen*

Die Auffassungen, die man auf dem Feld der theologischen Anthropologie vertritt, bedingen auch die Haltungen, die man in der Sakramententheologie und -praxis einnimmt. Wenn Gott nicht als absolutes Sein verstanden wird, das seinem Volk gegenübersteht, sondern als der absolute metaphysische Grund alles Seienden, dann sind die Sakramente als sakrale Symbole nicht einfach Zeichen, die auf eine Wirklichkeit hinweisen, die ganz anders ist als die Zeichen selbst, sondern Zeichen, die sinnfällig zum Ausdruck bringen, daß Gott in den sakramentalen Handlungen zugegen und tätig ist. In den Sakramenten erhalten die Menschen tatsächlich Zugang zum transzendenten Gott; es wird ihnen ermöglicht, am Leben Gottes, das in und durch die Symbole zutage tritt, Anteil zu erhal-

ten. In einer solchen Ausrichtung wahrt die Sakramententheologie zugleich die Immanenz und die Transzendenz Gottes.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Sakramenten- oder Liturgiethologie ein Feld ist, das eine entsprechende Forschungsmethode erfordert, damit sie vor allem auf die Gesellschaftswissenschaften Bezug nehmen kann, die sich mit dem Leben und den Beziehungen des Menschen befassen. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ging es der Forschung und dem Schrifttum auf dem Gebiet der Liturgie im allgemeinen um den Ursprung und die Entwicklung der Riten und um die Theologie, die sich in diesen Riten niedergeschlagen hatte. Seit dem Konzil hingegen bemüht man sich vor allem darum, die Liturgie im Lichte der Soziologie, Psychologie und Anthropologie zu verstehen.

Zwar wies schon die Liturgiekonstitution an mehreren Stellen auf die Notwendigkeit einer solchen Adaptation hin<sup>3</sup>, doch betonte vor allem die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute», daß zwischen der Kirche und der Welt ein positives Verhältnis bestehen soll<sup>4</sup>. Wenn die Liturgie das Leben der Kirche in der Welt zum Ausdruck bringen soll, muß sich das kulturelle und gesellschaftliche Leben der Welt in der Liturgie widerspiegeln. Und ebenso muß die Welt das Leben der Kirche und ihre Liturgie bis zu einem gewissen Grad prägen.

Die Kirche existiert nicht von der Welt getrennt, sondern ist in den ganzen Verlauf der menschlichen Geschichte zutiefst verwickelt. Darum hat sie nicht nur die aktive Rolle, zu verändern und zu entwickeln, sondern unterliegt sie umgekehrt auch dem Einfluß der außerkirchlichen kulturellen und gesellschaftlichen Phänomene. Dieses Aufeinanderwirken von Kirche und Welt vollzieht sich nicht bloß im äußeren Bereich, als ob das Leben der Kirche und die sonstige Geschichte unabhängig voneinander verliefen. Obwohl die Kirche ihre Identität in sich selbst besitzt, ist sie doch von außerkirchlichen Kultur- und Gesellschaftsfaktoren und geschichtlichen Vorgängen abhängig, wenn sie diese ihre Identität zum Ausdruck bringen will. In jedem Aspekt des Lebens der Kirche sollte dieses Aufeinanderwirken zutage treten, vor allem aber muß die Liturgie, worin sich die Kirche in der Geschichte am tiefsten widerspiegelt und konstituiert, den kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen Rechnung tragen.

«Kulturelle Adaptation» ist nicht der treffende Ausdruck für das, worum es hier geht; er läßt die Beziehung zwischen Kirche und Welt als etwas Beiläufiges erscheinen, das sich bloß auf der äußeren Ebene abspielt. Die Beziehung besteht auch auf der inneren

Ebene. Vielleicht ist der Ausdruck «Indigenisation» («Vereinheimischung») zutreffender. Er besagt, daß man auf alles, was eine Kultur an Ureigenem, Bodenständigem, Arteigenem aufweist, gebührend Rücksicht nimmt. Der Indigenisationsgedanke trat auf der Bischofssynode von 1974 stark hervor, wo die Bischöfe aus den Ländern der Dritten Welt ganz deutlich die Notwendigkeit betonten, in den meisten Bereichen des kirchlichen Lebens und ganz besonders in der Liturgie diesen Indigenisationsprozeß voll wirksam werden zu lassen<sup>5</sup>.

In anderen Ländern der Welt hat der Einsatz für soziale und persönliche Gerechtigkeit auf den Gebieten der Politik, der Erziehung und der Sexualität die Kirche indirekt vor liturgische Fragen gestellt. Zu diesen Problemen gehören u. a. die Verwendung einer sexistischen Sprache, die Diskriminierung der Frauen und der Minderheiten in Struktur und Vollzug von Riten und die Aufpfropfung eines westlichen, vielleicht spezifisch römischen, Symbolsystems auf andere Kulturgruppen in der Kirche. In einigen Ländern ist durch die Einführung bodenständiger Gebetsformen, Lesungen, Gesten, Kleidungen, Architekturformen und Geräte in die Liturgie der Indigenisationsprozeß irgendwie eingeleitet worden. Dieser Prozeß ist jedoch erst da und dort im Gang und noch nicht zu Ende geführt. An der Vollversammlung der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst wurde im November 1976 die Indigenisationsfrage eingehend erörtert und dabei festgestellt, daß das Problem von Fachleuten aus der ganzen Welt gründlich studiert werden müsse<sup>6</sup>. Wahrscheinlich wird diese Frage für die Kirche in der nahen Zukunft ein Hauptproblem darstellen.

### *Die moderne Anthropologie*

Jedoch sollte gleich von Anfang an klar sein, daß die Frage, wie man die Theologie mit der heutigen Kultur in Verbindung bringen kann, nicht einfach ein Problem ist, das nur die Theologen angeht. Die Schwierigkeiten liegen auch auf seiten der Gesellschaftswissenschaftler und namentlich der Anthropologen. So wie die Theologen in den letzten hundert Jahren verschiedenen Methoden folgten und sich an unterschiedliche Modelle hielten, so haben sich auch die Anthropologen die Lehre dieser oder jener bestimmten Denkschule zu eigen gemacht. Und so wie die Theologen zeitweilig die Erkenntnisse der Anthropologen unbeachtet ließen oder sich gegen sie sperrten, so kümmern sich die Anthropologen oft nicht um die Einsichten der Theologen oder wiesen sie von sich. Doch sollte man den Theologen ein Wort der Warnung sagen, damit sie nicht unbesehen einfach alles übernehmen, was

Anthropologen über die heutige religiöse Situation sagen. Sie dürfen nicht der naiven Meinung sein, die Behauptungen eines Anthropologen würden von allen seinen Fachgenossen geteilt. Genau so wie in der Kirche von heute weithin ein theologischer Pluralismus herrscht, so ist unter den Fachleuten auf dem Gebiet der Anthropologie ein anthropologischer Pluralismus vorherrschend.

Die meisten Anthropologen des letzten und viele Anthropologen dieses Jahrhunderts suchten die Offenbarungsreligionen in Mißkredit zu bringen. Von der Entwicklungstheorie beeinflusst, sahen sie Religion als nutzlos an und vermeinten, man könne sie durch wissenschaftlichen Fortschritt ersetzen. Als sie vor dem universalen Phänomen der religiösen Erfahrung und organisierter Religionsgemeinschaften standen, griffen sie zu psychologischen und soziologischen Theorien, um die Religion als eine Illusion zu erklären. In neuerer Zeit hat sich herausgestellt, daß diese Theorien falsch oder zumindest von zweifelhaftem Wert sind. Es kann gar nicht verwundern, daß die Theologen und Religionswissenschaftler sich im allgemeinen weigerten, die Arbeit der Anthropologen ernst zu nehmen, da diese einer Verkürzungstendenz huldigten. Obschon die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» manche anthropologische Erkenntnisse in das Kapitel über «Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts»<sup>7</sup> einbaute, ging sie dabei sehr wählerisch vor und bemühte sich, diese Einsichten mit den Grundlehren des Christentums zu verbinden. So bildet dieses Kapitel ein ausgezeichnetes Beispiel für eine neuorthodoxe Theologie.

1959 hielt der berühmte Anthropologe E.E. Evans-Pritchard einen Vortrag, worin er die Beziehung zwischen der Religion und der Anthropologie überprüfte und bedauernd feststellte, daß die Anthropologen in ihrer Bewertung der religiösen Anschauungen und Praktiken voreingenommen gewesen seien<sup>8</sup>. Die meisten einflußreichen Anthropologen unseres Jahrhunderts hätten sich zu keiner Religion bekannt, weil sie der Auffassung gewesen seien, Religion sei Selbsttäuschung. Kein Wunder also, daß Theologen und Wissenschaftler, die sich in der Geschichte und Phänomenologie der Religion besondere Kenntnisse erwarben, bis vor kurzem anthropologische Studien unbeachtet ließen.

Seit der Veröffentlichung der von Evans-Pritchard geäußerten Gedanken trat ein bedeutsamer Wandel ein. Anthropologische Bücher und Zeitschriften haben den Platz und Wert der Religion in verschiedenen Gesellschaften im einzelnen untersucht<sup>9</sup>. Dabei schenkte man religiösen Riten und Symbolen besondere Aufmerksamkeit. Das Forschungsfeld ist weit.

Als Wissenschaft gliedert sich die Anthropologie für gewöhnlich in zwei Hauptäste: in die Bioanthropologie, die sich mit gewissen Aspekten des menschlichen Lebens befaßt und vor allem die Entwicklung des Menschen erforscht, und in die Kulturanthropologie, die sich mit dem gesellschaftlichen Verhalten, den Anschauungen, Sprachen sowie mit den verbreiteten Handlungs-, Denk- und Schaffensweisen des Menschen beschäftigt. Während die Bioanthropologie vielleicht für andere theologische Forschungsgebiete von Belang ist, hat sie der Sakramenten- oder Liturgietheologie wenig oder nichts zu sagen. Die Erkenntnisse der Kulturanthropologie hingegen sind für den Sakramenten- oder Liturgietheologen oft sehr nützlich.

Schon von Natur aus hängt die Kulturanthropologie mit anderen Disziplinen zusammen, insbesondere mit der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Psychologie und der Wirtschaftswissenschaft. Manchmal waren ihre Entdeckungen und Einsichten von besonderem Wert für Missiologen. Die Kulturanthropologie ist den Missionaren behilflich, den Menschen, die sie bei ihrem Wirken antreffen, mit Sympathie zu begegnen, und befähigt sie auch, ihren eigenen Kulturhintergrund zu verstehen und sich der Notwendigkeit bewußt zu sein, beim Verkündigen, Unterweisen und beim Gottesdienst andere Kulturen zu berücksichtigen. Sie sind dann besser imstande, dem Auftrag der Kirche gemäß Christus so zu verkündigen, daß das Gute, das sich in sämtlichen Kulturen auf der ganzen Welt findet, bewahrt und gefördert wird. Die Folgerungen, die sich aus der Kulturanthropologie für weitere Gebiete ergeben, lassen sich gegenwärtig noch nicht klar ziehen. Daran tragen vor allem die Unklarheiten die Schuld, welche die anthropologische Literatur selbst zu einem großen Teil aufweist.

### *Definitionen der Religion*

Die Verwirrung beginnt schon mit dem Sinn des Begriffs «Religion». Die Religion wird in der anthropologischen Literatur sehr verschieden definiert, obschon für gewöhnlich angenommen wird, daß religiöse Anschauungen und Verhaltensweisen auf der Vorstellung einer übernatürlichen Welt gründen, die man sich von der sichtbaren, empirischen Welt getrennt denkt<sup>10</sup>. Die Religion wird als ein objektives Symbolsystem angesehen, das von der menschlichen Person getrennt existiert. Die dieser Sicht innewohnende theologische Anthropologie wäre im Grunde essentialistisch und würde zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung klar unterscheiden.

Es gibt jedoch einige Anthropologen, welche die Religion als ein Symbolsystem betrachten, das weder

einfachhin objektiv noch schlechthin subjektiv ist, sondern Subjekt und Objekt so miteinander verbindet, daß die religiöse Erfahrung persönlich und existentiell ist<sup>11</sup>. Sie unterscheiden das Natürliche vom Übernatürlichen und setzen beides nicht auf gleiche Stufe. Doch obschon das Übernatürliche sich weit über das Natürliche hinaus erstreckt, geschieht die menschliche Erfahrung in und durch das Natürliche.

Dies scheint das Religionsverständnis von Philip Bock zu sein. In seiner «Introduction to Cultural Anthropology» beschäftigt er sich nicht ausführlich mit spezifisch religiösen Anschauungen und Praktiken, behauptet aber: «...In den meisten Gesellschaften ist die Religion nicht eine für sich bestehende Kategorie oder Handlung. Sie ist eher eine *religiöse Dimension* für jeden Teil des Lebens, und die westliche Entgegensetzung von «natürlich» und «übernatürlich» ist nach Auffassung dieser Gesellschaften einfachhin belanglos»<sup>12</sup>.

Bocks Behauptung, Religion sei keine für sich bestehende Kategorie oder Handlung, könnte als den Tatsachen nicht entsprechend erscheinen, da viele Gesellschaften der Meinung sind, Religion sei etwas vom sonstigen Leben Verschiedenes. Ob diese ihre Ansicht stimmt oder nicht, ist eine andere Frage. Die tiefe Bangnis derjenigen Christen, die befürchten, die Kirche habe in den letzten Jahren den Sinn für das Sakramentale verloren und die Liturgie sei entsakralisiert worden, gründet wohl auf einer essentialistischen Kosmologie, worin die natürliche und die übernatürliche Ordnung säuberlich auseinandergelassen werden<sup>13</sup>. Hier geht es um den theologischen Unterbau und nicht darum, ob wir das Heilige erleben oder nicht erleben. Die meisten von denen, die über die Entsakralisierung der Liturgie schreiben, wären wohl gezwungen, Bocks Definition der Religion zurückzuweisen. Wer aber aus der Inkarnation Gottes in Jesus Christus, aus seiner Herrschaft über die ganze Schöpfung und aus der Selbstmitteilung Gottes an alle seine Geschöpfe die vollen Forderungen ziehen will, würde wohl der Behauptung Bocks beipflichten, daß jeder Bestandteil des Lebens eine religiöse Dimension aufweise.

Aus dieser kurzen Erörterung der Natur der Religion ergibt sich ohne weiteres, daß die Frage, ob die Religion etwas vom sonstigen Leben ganz Getrenntes oder ob sie eine Dimension des Lebens oder das Leben selbst sei, wenn es in einer gewissen Tiefe erlebt werde, sowohl von den Anthropologen als auch von den Theologen von heute ganz verschieden beantwortet wird. So wie den Aussagen der Anthropologen theologische Voraussetzungen zugrunde liegen, so liegen den Aussagen der Theologen anthropologische Vorausset-

zungen zugrunde. Nur werden diese Vorverständnisse für gewöhnlich nicht ausgesprochen. Darum wird die Ebene, auf der die Anthropologen und die Theologen miteinander diskutieren sollten, für gewöhnlich nicht erreicht.

### *Ausdrucksformen der Religion*

Obwohl die Anthropologen im allgemeinen davon abgesehen haben, eine genaue Definition der Religion vorzulegen, haben sie doch unter den Titeln Mythos, Ritus, Symbol deren konstitutive Elemente erörtert.

Während Jahrzehnten kreiste die anthropologische Diskussion um die Beziehung des Mythos zum Ritus, heute aber ist man im allgemeinen der Auffassung, daß sich nicht mehr geschichtlich nachprüfen lasse, ob der Ritus dem Mythos oder der Mythos dem Ritus vorangehe, und daß sich deshalb solche Fragen nicht beantworten ließen. Daß aber Mythos und Ritus voneinander abhängen, wird von den meisten Anthropologen bestätigt. Diese grundlegende Beziehung wird auch von Liturgiewissenschaftlern und Sakramententheologen angenommen und sogar betont, doch sprechen sie dabei eher von einer Interdependenz zwischen Wort und Sakrament als von einer solchen zwischen Mythos und Ritus. Nach vier Jahrhunderten einer unausgewogenen Haltung, während der die Protestanten das Wort betonten bis zur Vernachlässigung der Sakramente und die römischen Katholiken die Sakramente betonten bis zur Vernachlässigung des Wortes, sucht man nun in den christlichen Kirchen allgemein den Ton auf das Aufeinander-Angewiesensein von Wort und Sakrament, Mythos und Ritus zu legen, was zu einer Bereicherung des liturgischen Lebens geführt hat.

In einem sehr allgemeinen Sinn definieren die Anthropologen den *Mythos* als eine Sage mit religiösem Inhalt. Während frühere Erklärungen die Frage nach der Geschichtlichkeit der Erzählung aufwarfen, geht es der heutigen Forschung vor allem um die Funktionen, die Struktur und den Sinn der Mythen. Nach allgemeiner Auffassung ist der Mythos die Sprache der Religion. Er ist die heilige Geschichte eines Urereignisses, das die Wirklichkeit aus sich heraussetzt und konstituiert und somit die Daseinssituation bestimmt, in der sich der Mensch befindet. Der Mythos beschäftigt sich vor allem mit den Höhepunkten und Grenzsituationen im menschlichen Leben, mit Geburt, Initiation und Tod. Diese Momente werden als besonders bedeutungsvoll erlebt, weil sie auf das Göttliche bezogen sind. Die mythischen Daseinsdeutungen ermöglichen es so dem Menschen, die Schranken von Raum und Zeit zu überschreiten. Von diesen Schranken be-

freit, ist er imstande, seinen Horizont über das Hier und Jetzt hinaus zu erweitern.

Zahlreiche Anthropologen befassen sich vor allem mit der Sinnbildlichkeit der Mythen und der Struktur der mythischen Wirklichkeitsdeutungen. Sie kennen sich in der reichen Literatur über das Symbol aus und sagen, die Mythen seien symbolträchtig in dem Sinn, daß sie Kanäle bildeten, durch die eine Gesellschaft ihre Grundansichten über das Leben in seinen weitesten Dimensionen zum Ausdruck bringe. Ihre Forschungen gehen über eine oberflächliche Analyse der Mythen hinaus und bemühen sich, die darin enthaltenen Werte und Lebenseinstellungen herauszuschälen. Darum achten diese Anthropologen auch auf die philosophischen und theologischen Auffassungen über die Welt und das Leben in der Welt.

Die moderne Bibelwissenschaft ist bemüht, die reiche Literatur über die Natur und die Rolle des Mythos zu berücksichtigen. Sie hat festgestellt, daß die Bibel und der Mythos im eigentlichen Sinn im Grunde einander entsprechen, denn die Bibel als literarisches Werk hat eine Tradition, die auch den Mythos als literarisches Genus enthält. Da der Mythos erzählend zum Ausdruck bringt, was Philosophie und Theologie dialektisch sagen, eignet er sich trefflich zum Ausdruck der göttlichen Wirklichkeit, die im Kosmos waltet. Und da der Mythos erzählt, was außerhalb von Raum und Zeit existiert, bringt er zum Ausdruck, was überzeitlich und überräumlich ist. Nach der Offenbarung hingegen, die in den jüdischen und christlichen Traditionen vorliegt, gibt es entscheidende Ereignisse, die von Gott herbeigeführt worden sind, der überall und immerzu anwesend, aber in Zeit und Raum handelt. Geschichtliche Ereignisse besagen somit, daß Gott in den Kosmos eingreift. Für Christen ist das Heil nicht bloß insofern geschichtlich, als es sich in und durch das Leben, den Tod und die Auferweckung Jesu Christi ereignet, sondern auch in dem Sinn, daß die Auferweckung, die an Jesus geschah, den Menschen, die hier und jetzt leben, zuteil werden muß. Im liturgischen Jahr werden Leben, Tod und Auferstehung Jesu nicht in dem Sinn gefeiert, daß der Bericht über die Heilsergebnisse die geschichtlichen Geschehnisse wiederholte, sondern in dem Sinn, daß die Wirkung der geschichtlichen Ereignisse im Dasein der Menschen, die in der Zeit nach Christus leben, präsent und wirksam wird. Die Selbstoffenbarung des Gottes der Christen in der menschlichen Geschichte erfordert beides: den Mythos und das Faktum. Diese bestätigen und ergänzen einander.

Die reiche Literatur über den Mythos darf von Liturgiewissenschaftlern und Sakramententheologen nicht außer acht gelassen werden. Sie ist nicht nur

wichtig zum Verständnis der Natur und Funktion, die die Bibellesungen in der Liturgie haben, sondern sie ist auch deshalb von Bedeutung, weil sie die Eigenart und Rolle der liturgischen Predigt, die Struktur und den Sinn der Feste und Festzeiten des Kirchenjahres und den Platz der Sakramente in den Feiern des Lebens der Einzelmenschen und Gemeinschaften zu erfassen hilft. Es ist jedoch zu bemerken, daß Anthropologen, die den Stellenwert des Mythos im Leben der Christen zu bestimmen suchen, sich des Inkarnationsprinzips bewußt sein müssen, das für das Christentum grundlegend ist. Im Leben und in der Person Jesu Christi ist das Göttliche in der Menschennatur immanent geworden, so daß die menschliche Natur an der Transzendenz der göttlichen teilhat.

Wie der Mythos ist auch der *Ritus* ein konstitutives Element jeder Religion. Da er sich beobachten und beschreiben läßt, kann man den Ritus eher verstehen als den Mythos, wenigsten oberflächlich. Der Ritus ist ein weltliches oder religiöses normiertes, sich wiederholendes, an bestimmte Formen gebundenes Verhalten. Wenn er religiös ist, sucht er die Menschen mit dem Heiligen in Verbindung zu bringen. Die Anthropologen streichen vor allem seinen stereotypen, formgebundenen, normierten Charakter heraus. Somit wird der Ritus manchmal mit der Zeremonie identifiziert.

Die anthropologischen Studien haben im allgemeinen die verschiedenen Funktionen hervorgehoben, welche die Riten im gesamten Leben einer Kultur erfüllen. Riten sind religiös bedeutsam, weil sie die religiösen Überzeugungen stärken und den Menschen behilflich sind, mit der geistlichen Welt in Verbindung zu treten. Indem diese an religiösen Riten teilnehmen, erhalten sie ein Gefühl der Identität mit einer religiösen Körperschaft oder Sekte. Sie machen sich auch die von der betreffenden Gruppe vertretenen religiösen Werte innerlich zu eigen.

Diese anthropologischen Erkenntnisse gelten für den christlichen Kult nur mit starken Einschränkungen. Zwar hat die christliche Liturgie viel mit dem Ritus gemein, doch lassen sich beide nicht einander gleichsetzen. Die christliche Liturgie ist Feier eines Mysteriums, das nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft liegt. Sie ist nicht nur Erinnerung an etwas Vergangenes, sondern auch die Feier von etwas, das hier und jetzt in der Liturgie selbst geschieht. Zudem liegt in ihr die Erwartung von etwas, das noch im Kommen ist. Deswegen muß das Formgebundene, sich Wiederholende der Liturgie Raum für eine spontane, schöpferische Dimension lassen. Der Gott, mit dem die Christen in Verbindung treten, ist ein Schöpfergott. Durch die Teilhabe an seinem Leben nimmt man ebenfalls an seiner Fähig-

keit teil, zu schaffen und das bereits Geschaffene zu verändern. Ferner hat die christliche Liturgie nicht bloß zum Ziel, die Gemeinschaft der Kirche zu konstituieren, sondern sie soll auch die Entwicklung der Einzelpersonen innerhalb der Kirche fördern.

Die angesehene amerikanische Anthropologin Margaret Mead hat einen sehr aufschlußreichen Aufsatz über die Kultfeier geschrieben, der sowohl die programmierten als auch die spontanen Aspekte des Ritus berücksichtigt<sup>14</sup>. Ihre Erkenntnisse sind für Liturgiewissenschaftler besonders nützlich. Sie reagiert negativ auf die Oberflächlichkeit moderner «happenings» und betont, es sei notwendig, bei Feiern das richtige Gleichgewicht zwischen dem Alten und dem Neuen zu finden. Sie sagt auch, wenn die Riten zu überladen und die herausgearbeiteten Symbolbezüge für das heutige Verständnis veraltet seien, so fühlten sich die Teilnehmer überwältigt, überfordert, entfremdet und würden apathisch. Wenn hingegen das Symbolsystem zu dürftig sei, so bestehe die Gefahr, daß sich die Teilnehmer frustriert fühlten und alles nur noch oberflächlich erlebten. Diese Einsichten sind für die gegenwärtige Epoche der liturgischen Erneuerung besonders nützlich.

Während die heutige Philosophie, Psychologie, Literatur, Kunst und Theologie auf das Symbol großen Wert legen, räumen ihm die meisten anthropologischen Werke nicht viel Platz ein. Einige Anthropologen heben hervor, wie bedeutsam Symbole sind, um die Beziehungen des Menschen zum Göttlichen zum Ausdruck zu bringen und herzustellen, doch basieren ihre Forschungen nicht auf einer eindeutigen Definition des Symbols, und ihre Schlußfolgerungen weichen stark voneinander ab. Es geht ihnen im allgemeinen mehr um die Funktion der Symbole als um den darin zum Ausdruck kommenden Sinn. Deshalb ist die betreffende Literatur auf ihrem jetzigen Entwicklungsstand für Liturgiewissenschaftler und Sakramententheologen nur von beschränktem Wert.

### *Schlußfolgerungen*

Zu Beginn dieses Aufsatzes haben wir bemerkt, daß ein revisionistisches Theologiemodell eine treffliche Methode zu bieten scheine, um die herkömmlichen Ausdrucksgestalten des christlichen Glaubens und die allgemeine menschliche Erfahrung miteinander in Verbindung zu bringen. Die Methode ist im Grunde interdisziplinär. Sobald man aber die heutige Anthropologie mit der christlichen Theologie, namentlich mit der Liturgietheologie, in Beziehung bringen will, tauchen Schwierigkeiten auf, da die anthropologischen Studien über die Religion bedenkliche Mängel aufwei-

sen. Und doch werfen sie wichtige Fragen auf über die Natur der Religion und ihre Beziehung zum menschlichen Leben im allgemeinen. Dies sind Probleme, die die Liturgietheologie und -praxis berühren. Urtümliche Riten und katholische Liturgie lassen sich aber nur bis zu einer gewissen Grenze miteinander vergleichen. Liturgiewissenschaftler, die die Erkenntnisse der Anthropologie zu nutzen trachten, bedürfen darum unbedingt eines gründlichen anthropologischen Studiums, um den Klippen der Naivität und der Ober-

flächlichkeit ausweichen zu können. Anthropologen hingegen, die Liturgiefeiern und das Erleben der daran Beteiligten zu beurteilen suchen, bedürfen einer entsprechenden Einführung und Einfühlung in die Christologie, Ekklesiologie, Sakramententheologie und christliche Anthropologie. Von solchen, die sich an das revisionistische Theologiemodell halten, ist sicherlich viel verlangt, doch scheint dieses Modell sich für die Aufgabe der Theologie in der heutigen Zeit ganz besonders gut zu eignen.

<sup>1</sup> Diese Methode wird am trefflichsten dargelegt in David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York 1975).

<sup>2</sup> *Gaudium et Spes*, Nr. 25: AAS 58 (1966) 1045.

<sup>3</sup> *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 37–40: AAS 56 (1964) 110–111.

<sup>4</sup> *Gaudium et Spes*, Nr. 40. 44: AAS 58 (1966) 1057–1058. 1064.

<sup>5</sup> Vgl. Peter Coughlin, *The New Order of the Mass*: Chicago Studies 16 (1977) 77.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> *Gaudium et Spes*, Nr. 53–62: AAS 58 (1966) 1075–1084.

<sup>8</sup> *Religion and the Anthropologists: Social Anthropology and Other Essays* by E.E. Evans-Pritchard (New York 1964) 153.

<sup>9</sup> Einen Überblick über die anthropologische Literatur zum Thema Religion verdanke ich einem unveröffentlichten Aufsatz von John A. Saliba, *Religion and the Anthropologists: 1960–1976*.

<sup>10</sup> Vgl. Robert N. Bellah, *Religion in the University: Changing Consciousness, Changing Structures*: Claude Welch (Hg.), *Religion in the Undergraduate Curriculum* (Washington, D. C. 1972) 14.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> (New York 1974) 319.

<sup>13</sup> Vgl. James Hitchcock, *The Recovery of the Sacred* (New York 1974).

<sup>14</sup> *Celebration: A Human Need*: Margaret Mead, *Twentieth Century Faith: Hope and Survival* (New York 1972) 123–130.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

#### KEVIN SEASOLTZ

In Pennsylvania, USA, geboren; 1956 zum Diözesanpriester geweiht; 1960 Profefß als Benediktinermönch der St. Anselm's Abbey in Washington. Studium an der Duquesne University, an der Notre Dame University, an der Catholic University of America und an der Lateranuniversität. Lizentiat in Theologie und Doktorat in Kirchenrecht. Er ist Professor an der School of Religious Studies der Catholic University of America. Unter seinen Veröffentlichungen finden sich mehrere Bücher über die Liturgie und verschiedene Aufsätze über die Liturgie und das Kirchenrecht. Anschrift: Dept. of Religion and Religious Education, The Catholic University of America, Washington, D.C. 20017, USA.